

EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE DIOS DESDE LA MÍSTICA FEMENINA CRISTIANA: UN ANÁLISIS DE LA ESCALA PARA SUBIR A LA PERFECCIÓN DE MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA*

*THE PHILOSOPHICAL PROBLEM OF GOD FROM THE PERSPECTIVE
OF THE CHRISTIAN FEMININE MYSTICISM: AN ANALYSIS OF
ESCALA PARA SUBIR A LA PERFECTION BY MARIA OF
JESUS OF AGREDA*

PATRICIA FERNÁNDEZ MARTÍN

Doctora en Lengua española y sus Literaturas
y en Ciencias de las Religiones
Profesora Titular de Universidad
Departamento de Filologías y su Didáctica
Facultad de Formación de Profesorado y Educación
Universidad Autónoma de Madrid
Madrid/España
patricia.fernandez01@uam.es
Grupo de investigación *Discourse Analysis and
Intercultural Communication* (UAM SOC PR-009)
ORCID: 0000-0003-4112-5507

Recibido: 30/09/2024
Revisado: 05/12/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El objetivo del trabajo es demostrar que la experiencia mística femenina cristiana es útil para definir filosóficamente el término *Dios*. Para alcanzarlo, analizamos el tratado místico *Escala para subir a la perfección* de sor María de Jesús de Ágreda, a partir de la “mística del instante” de Tolentino Mendoza. Metodológicamente, se aboga por la destrucción del dualismo cuerpo-alma como base de la comprensión de la experiencia mística, por

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto I+D del Ministerio de Economía y Competitividad (España) titulado «Catálogo de santas vivas (fase final): hacia el primer modelo de santidad femenina de la Contrarreforma», con referencia PID2023-146357NB-I00, y dirigido por Dra. Rebeca Sanmartín Bastida (UCM).

lo que en el análisis se muestran los ejemplos más relevantes de la *Escala* en cinco apartados correspondientes con los cinco sentidos. Tras relacionar determinados fragmentos con los rasgos semánticos tradicionalmente atribuidos a Dios, se llega a la conclusión de que, en la Madre María de Jesús, la experiencia mística fusiona la aprehensión intelectual de la Providencia con su vivencia física por medio de los sentidos que actúan como bisagra: bondad-fuego suavísimo (tacto), eternidad-alimento para el alma (sabor), omnipotencia/poder-conjunto de virtudes (olfato), omnisciencia/conocimiento-amor silencioso (oído) e independencia-visión luminosa (vista).

Palabras clave: Misticismo, creencia religiosa, doctrina religiosa, experiencia religiosa, práctica religiosa, teología, mujer.

Abstract: The aim of this paper is to show that the Christian female mystical experience is useful to philosophically define the term *God*. To achieve this, we analyse the mystical treatise *Escala para subir a la perfección* by Sor María de Jesús de Ágreda, based on the mysticism of the instant by Tolentino Mendoza. Methodologically, we suggest breaking the body-soul dualism to properly understand the mystical experience, thus, the analysis shows the most relevant examples of the *Escala* divided into five sections corresponding to the five senses. After relating certain fragments with the semantic features traditionally attributed to God, we reach the conclusion that, in María de Jesús, the mystical experience joins the intellectual apprehension of Providence with its physical experience through the senses: goodness-gentle fire (touch), eternity-food for the soul (taste), omnipotence/power-set of virtues (smell), omniscience/knowledge-silent love (hearing) and independence-luminous vision (sight).

Keywords: Mysticism, Religious belief, Religious doctrine, Religious experience, Religious practice, Theology, Women.

1. INTRODUCCIÓN

El problema de la existencia de Dios ha hecho correr ríos de tinta a lo largo de la historia de la filosofía, sobre todo y especialmente, de la filosofía de la religión (Murray y Rea, 2017; Ruiz Calderón, 2019; Clack y Clack, 2019; Schaeffler, 2024). No ha sido así, sin embargo, con la experiencia mística cristiana, para la que un problema de tal calado no tiene sentido epistemológico, pues desde ella la existencia de Dios no parece cuestionable. El motivo se encuentra en los dos argumentos que habitualmente se esgrimen para defenderla como fundamento a favor de la existencia de Dios (Clack y Clack, 2019: 53-61): el de testimonio ('En ausencia de circunstancias especiales, es razonable creer que lo que parece que percibimos está realmente presente') y el de credulidad ('En ausencia de circunstancias especiales, es razonable creer que lo que otros nos dicen que han experimentado ocurrió de verdad y que lo que ellos percibieron estuvo realmente presente').

Distinto es, claro está, plantearse qué o quién es Dios y cuáles son sus atributos o propiedades (Schaeffler, 2024: 42). Esta segunda pregunta sí tiene cabida tanto para místicos como para teólogos y filósofos, pues ambos parten de su existencia. Incluso para los filósofos, a excepción quizá de los de la sospecha,

tiene sentido preguntarse cómo es un ente que no existe, precisamente, para poder contrastar el concepto con el mundo real y confirmar su inexistencia (Clack y Clack, 2019: 55).

Este es, justamente, el contraste que queremos aquí traer a colación, es decir, el que se da entre teología/filosofía y mística. En efecto, si, de acuerdo con la teología filosófica a la que se refiere Schaeffler (2024: 41-88), hacemos equivaler filosofía a teología y distinguimos ambas ramas de la mística, no cabe entonces sorprenderse porque sea “bien conocida la eterna confrontación entre el místico y el teólogo. Para éste, aquél siempre está al borde de la heterodoxia. Para aquél, este habla del Dios de los filósofos, no del Dios de la religión” (Sádaba, 2010: 519).

Si a esta distinción cabe añadir una perspectiva de género, entonces se puede comprender por qué la mística, especialmente la femenina, ha sido prácticamente olvidada a la hora de construir el concepto de Dios desde la mayoría de las corrientes filosóficas: “Todo descansa aquí sobre la convención de los sexos: hay una mística que es femenina y hay una teología que es masculina” (Libera, 2000, pp. 231-232, *apud* Inogés, 2021: 33). A las personas místicas, sobre todo cuando son mujeres, no se les ha permitido participar en la construcción epistemológica del concepto de Dios. Bien al contrario, aunque sus textos se conviertan en teología “porque lo escrito no sólo es lo vivido, sino lo revelado por Dios” (De Pablo Maroto, 2001: 550), generalmente no se las etiqueta ni como teólogas ni como filósofas, pues estas son actividades reservadas a los hombres (Gómez Guillén, 2016: 127; Almeida Cabrejas, 2017: 9-10). En consecuencia, el error epistemológico es doble: en su época, no se les deja participar en la construcción del conocimiento sobre el concepto de Dios; en épocas posteriores, son totalmente ignoradas, precisamente, porque en apariencia no tienen nada que aportar (Fernández Martín, 2021a). Y, circularmente, no han tenido nada que aportar porque no se les ha instruido para ello (Marín Serrano, 2021).

Lo sorprendente de esta ausencia femenina en la construcción del concepto del Dios cristiano es que, ya desde Aristóteles, existen de facto corrientes filosóficas que defienden la experiencia como medio de acceso al conocimiento, desde el más clásico cartesianismo hasta la moderna fenomenología filosófica de Merleau-Ponty, pasando por el empirismo de Hume y el positivismo de Popper, entre muchas otras (Sánchez Meca, 2012; López Sáenz, 2016). Sin embargo, ninguna de ellas parece aplicar la experiencia femenina a la construcción teórica sobre qué o quién es Dios. Tampoco lo hacen con la experiencia mística masculina, en general, si bien aquí nos centramos en la mujer, porque pensamos que dicha ausencia está directamente relacionada con la importancia que se le ha otorgado al dualismo cuerpo-alma desde la Antigüedad (López Pardina, 2015; Posada Kubissa, 2015).

Así, se parte de la premisa de que dicho dualismo ha servido para apartar a la mujer de la construcción del conocimiento y, en lo que aquí interesa, del concepto de Dios. Por ello, buscamos demostrar la relevancia de dicha experiencia mística femenina cristiana para la filosofía de la religión en un doble sentido: no solo no existe tal dualismo en la experiencia religiosa, una vivencia integral que afecta a toda la persona (Martín Velasco, 2006, 2009), sino que, además, el cuerpo, denigrado a lo largo de la historia especialmente si es de mujer, desempeña un papel fundamental en la relación con el Máximo Bien (Pikaza, 1999; De Pablo Maroto, 2001). En otras palabras, nuestro objetivo es demostrar que la experiencia mística femenina cristiana es útil para aprehender el concepto de Dios. No nos interesa, pues, estudiar un posible contraste entre la experiencia mística masculina y la experiencia mística femenina, probablemente poco diferentes, por ser, en realidad, complementarias (De Pablo Maroto, 2001: 542; Sanmartín Bastida, 2017: 30), sino resaltar el hecho de que la experiencia mística, en general, y la femenina, en particular, ha sido especialmente desatendida por las disciplinas teológico-filosóficas a la hora de intentar comprender el concepto de Dios.

Dentro de esta inquietud, pues, es donde tiene cabida el análisis que efectuamos del tratado místico *Escala para subir a la perfección* de sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665), a partir de la “mística del instante” de Tolentino Mendoza (2020), para quien “la mística tiene peso. Es cuerpo, experiencia, lugar, tesitura de lo vivido” (Mendoza, 2020: 61). Metodológicamente, nos situamos dentro de la religión cristiana y el enfoque es fenomenológico, en el sentido de que busca dar voz a las mujeres (Fernández Martín, 2024) y, en concreto, a su experiencia mística, para ampliar el conocimiento filosófico del concepto de Dios.

2. PUNTOS DE PARTIDA

El dualismo cuerpo-alma es el principal argumento que defendemos para comprender por qué en las principales escuelas filosóficas de la historia es comúnmente aceptado considerar el cuerpo como instrumento fundamental para acceder al mundo, excepto cuando de lo que se trata es de conocer a Dios y cuando, además, quienes conocen a Dios directamente por su cuerpo son esencialmente mujeres.

En efecto, la reinterpretación de un cristianismo basada en el judaísmo, el platonismo y la filosofía agustiniana contribuyó poco a poco a fomentar una necesidad de controlar el cuerpo, vigilarlo y disciplinarlo, si se quería seguir una vida ascética que diera lugar a una plena experiencia de Dios (Arendt, 1984: 36-39; Oñate Zubía, 2003: 322-355; Küng, 2002: 47-49). Triunfa, entonces, la idea de que solo entrenando el cuerpo puede lograrse la felicidad del alma (Velasco Maíllo, 2007: 199). La relación cuerpo-fémica termina siendo inevitable:

al ser el lado oscuro del binomio cuerpo-alma, a ella se la concibe como un factor que se escapa de la razón humana, tomada aquí por una razón naturalmente androcéntrica que considera una premisa incuestionable la equivalencia entre la mujer y el útero (Díez de Velasco, 2005: 22; López Pardina, 2015).

De este modo, se acusa al cristianismo de un proceso que ya venía de antes y que triunfa después solo desde ciertas interpretaciones de los textos sagrados, interesadas en alejar a la mujer de toda participación en la filosofía y la teología (Fernández Martín, 2021a, 2021b; López Pardina, 2015):

Está muy extendido achacar esta hostilidad [cuerpo-alma] al repudio que de la carne hace el cristianismo. Pero no sólo es cierto que esa hostilidad es mucho más antigua; se podía argumentar incluso que uno de los dogmas cristianos cruciales, la resurrección de la carne, como algo distinto de las viejas especulaciones acerca de la inmortalidad del alma, mantiene un acusado contraste no sólo con las agnósticas creencias comunes, sino también con las nociones comunes de la filosofía clásica (Arendt, 1984: 288).

En el cristianismo originario, pues, no existe tal dualismo. “En el centro de la revelación bíblica no encontramos las disociaciones que se han vuelto tan comunes entre alma y cuerpo, interior versus exterior, práctica religiosa y vida ordinaria. [...] Tampoco encontramos ninguna aversión al cuerpo” (Mendoza, 2020: 22). En consecuencia, intentar comprender el papel de la experiencia mística femenina dentro de la construcción del concepto de Dios permite volver a cierta esencia natural del cristianismo que se ha perdido con el paso de los siglos. Al fin y al cabo, la experiencia mística, entendida como un conjunto de “experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión [...] del fondo del sujeto con el todo, el universo, el Absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu” (Martín Velasco, 2009: 23), impregna holísticamente a la totalidad de la persona (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2009: 322-324).

Y esta es la idea que defiende también la mística del instante de Mendoza (2020), una concepción de la experiencia mística que rompe el dualismo cuerpo-alma que tanto ha perjudicado a las mujeres, pues reivindica la importancia de los sentidos en el vínculo que se crea entre el sujeto y Dios a través de lo íntimo de la vivencia religiosa:

La mística del instante nos devuelve así al interior de una existencia auténtica, enseñándonos a volvernos realmente presentes: a *ver* en cada fragmento el infinito, a *escuchar* el ondear de la eternidad en cada sonido, a *tocar* lo impalpable con los gestos más simples, a *saborear* el espléndido banquete de lo frugal y escaso, a embriagarnos con el *olor* de la flor siempre nueva del instante (Mendoza, 2020: 65).

Esta mística del cuerpo de Mendoça (2020) se emplea aquí como hilo conductor del análisis de la *Escala para subir a la perfección*, un tratado escrito por la franciscana concepcionista María de Jesús de Ágreda entre 1640 y 1647 (Morte Acín, 2010: 233-244). De unas 100 páginas y 29 capítulos, se divide en dos partes. En los capítulos I-XVI se ofrecen algunos consejos ascéticos que ayudan a prepararse para la recepción de la Divinidad, mientras que, en los restantes capítulos, del XVII al XXIX, se narra la experiencia mística como tal. María de Jesús habla de cinco gradas, además de la oración vocal, al inicio; la oración afectiva entre la primera y la segunda grada y el matrimonio espiritual, que sería una especie de sexta grada: meditación u oración mental (primera grada), oración de simplicidad o contemplación adquirida (segunda grada), oración de recogimiento infuso (tercera grada), oración de quietud (cuarta grada) y oración de unión simple (quinta grada). La obra no está terminada.

La elección de este texto se debe a su originalidad, pues poco ha sido estudiado desde la perspectiva filosófica. Igualmente relevante es su autora como una de las grandes expertas en mística cristiana de todos los tiempos, pues, aparte de padecer éxtasis y arrobos en su unión matrimonial con Dios, contó con los dones de la bilocación y de la profecía, logró conversiones y curaciones y cobró gran relevancia política en la corte cuando se convirtió en la consejera epistolar del rey Felipe IV (Ferrús Antón, 2006; Morte Acín, 2010; Díez García, 2019; Escorihuela Estrada, 2019; Vega Cernuda, 2020). En palabras del editor de la versión empleada: “Y si la Mística es la experiencia de Dios, no se le puede negar a Sor María de Jesús este maravilloso don. Más todavía. Nuestra Monja es, sin duda, la primera figura mística femenina de su siglo, y formadora de otras místicas, a través de la MCD [*Mística Ciudad de Dios*]” (Peña García, 2012: 50).

En efecto, la Venerable bien merece un sitio en la historia de la teología espiritual, por varios motivos. Por un lado, su propuesta de experiencia mística cabe añadirse a la clásica de las tres fases, iluminativa, purgativa y unitiva, del Pseudo-Dionisio (Martín Velasco, 2009: 303); a las cuatro de la *Vida* de santa Teresa de Jesús (*Vida* 12-21; Fernández Martín, 2020) y a las siete de su *Castillo interior*; así como a las reinterpretaciones que del fenómeno místico vendrán después, por ejemplo, las cinco fases que sugiere Underhill (1911/2017: 339-496) y las cuatro de Martín Velasco (2009: 357-422).

Por otro lado, en la Venerable se fusiona la relevancia de la experiencia mística femenina cristiana con la defensa de la ruptura del dualismo cuerpo-alma que tanto perjudica a la concepción de la persona y, en concreto, de las mujeres (López Pardina, 2015; Posada Kubissa, 2015). En este sentido, en el texto estudiado de sor María convergen la “epistemología mística” de Hildegarda de Bingen, “constituida por una operación integradora que se produce de repente” (Rabassó, 2013: 109) y que permite acceder al conocimiento de Dios desde la experiencia corporal de su esencia, con la destrucción de la tradicional separación entre cuerpo y alma que culmina en el máximo exponente de la mística

cristiana femenina, santa Teresa de Jesús, para quien “cuerpo y alma son dos realidades intrínsecamente conectadas, al menos mientras vivimos” (Gómez Bueno, 2023: 53).

3. ANÁLISIS DE LA ESCALA PARA SUBIR A LA PERFECCIÓN DE MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA

El análisis se produce considerando los cinco sentidos, esto es, tacto, sabor, olor, oído y vista. La idea fundamental es que Dios no puede denigrar el cuerpo humano, porque es el templo en el que Él se oculta, tanto en el caso evidente de Cristo (Jn 2,19; Mc 14,58), como en el de todo aquel que desee seguirle (Lurker, 2018, s.v. *templo*): “La mística del instante pide que nos tomemos (más) en serio nuestra humanidad en tanto que narrativa de Dios que vive en este mundo” (Mendoça, 2020: 47-48). No cabe, pues, distinguir el cuerpo del alma cuando hablamos de experiencia mística y, en consecuencia, cuando buscamos comprender a Dios.

3.1. *El tacto de Dios es doloroso*

Cuando el sentido del tacto aparece en la *Escala*, lo hace, primero, para efectuar una descripción diacrónica que pone en relación la fase de oración contemplativa, previa a la unión espiritual, con la fase teopática, posterior a ella (Martín Velasco, 2006: 357-423):

El ser dificultoso *no es después de haber gustado la suavidad del Señor, sino antes de gustarla*. Y aun por gustar cosa tan suave, habíamos de comenzar y trabajar mucho. Por dificultades que se ofrezcan de tentaciones, que serán muchas y diversas, no hay que desmayar, sino fiar en la fidelidad de Dios, y esperar en su misericordia, que Él será maestro y lo pondrá todo de su casa (M^a Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 196).

Dios es suave al tacto en la experiencia de la Venerable. El placer de sentirlo no se encuentra tanto en el momento en que se produce el contacto, como en el momento previo, porque es cuando la mente es consciente de lo que va a ser y se recrea en un recuerdo del pasado que, siendo en ese instante futuro, está a punto de hacerse *suavemente* presente.

Así, el Absoluto toca el alma de todo el mundo, sin que le importe el mal que haya podido realizar: “A diferencia de la tradición farisaica que declaraba la necesidad de una cintura de pureza, Jesús tocará lo intocable. Tiende la mano a quienes está prohibido tocar” (Mendoça, 2020: 80). En María de Ágreda, el tacto de Dios es como “un fuego suavísimo”, de cuya suavidad “procede un grande gusto espiritual al alma y quietud grande de potencias” (*Escala*, p. 225).

Duele porque le toca el espíritu de una forma plácida tan profunda que no se siente digna de tal honor y, en consecuencia, su persona sufre y le ruega a Dios que no le vuelva a dar tan inmerecida gracia, como le ocurre también a santa Teresa de Jesús (*Vida* 20,5):

Pero lo que se puede gozar en esta vida, ¡qué desacierto tan grande! Y aun me parece que, quien no haya pasado por las cosas así exteriores, será quien las desee; que, *quien con las manos lo haya tocado*, no dirá que las desea.

Cierto que *es caro bocado*, y que es gozo trabajoso. Mirándolo de afuera, no más, como he dicho, parece agradable.

¡Ay, Dios, y cuántas almas que han pasado por estas cosas exteriores desearan amar mucho a Dios sin ellas!

De mí digo que, muchas veces, con lágrimas, lo he pedido a Dios. Nadie sabe lo que en su interior un alma padece (*Escala*, p. 235).

Se fusiona, asimismo, el tacto con el sabor, pues tocar a Dios con las manos equivale a darle un amoroso mordisco (“caro bocado”), en lo que se torna, antitéticamente, en un “gozo trabajoso”. Sor María demuestra, así, no solo que la sinestesia funde en una única entidad el cuerpo y el alma, sino que, además, la experiencia mística une el dolor de no merecerlo con el placer de haberlo disfrutado.

3.2. Saborear a Dios

Bien es sabido que el alimento es fundamental para vivir, igual que lo es comprender el sentido de la vida al recibir el significado de Dios: “Nadie hallará su alma de nuevo a menos que también encuentre el significado y el sabor de aquello que lo alimenta” (Mendoza, 2020: 119). El alimento del alma afecta al cuerpo y viceversa, aunque analíticamente pueda distinguirse el doble plano: en el nivel metafísico, alimentarse de Dios anima al cuerpo; en el físico, comer y beber dan vida al espíritu.

Empecemos, pues, por lo metafísico. En María de Jesús la gracia divina que implica el don de la experiencia mística le sirve de alimento al alma, pues constituye un bocado pequeño suficiente para seguir adelante:

Sólo se han de recibir [los favores divinos], para animarnos y tomar un bocadillo como de paso, beber con la mano y no echarnos de pechos; pues, para la reverencia y buen proceder, sería peligroso. No ha de ser más que refresco y alimento para esta flaqueza (M^a Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 151).

Beber con la mano que, según la nota del editor, alude al episodio de Ge-deón (Jue 7,6), se complementa con la costumbre de inclinarse para comer (“echarnos de pechos”), innecesaria para conseguir el fin último de la recepción divina que es, simplemente, adquirir la fuerza suficiente para superar las debilidades.

Frente a esta costumbre, saborear a un Dios dulce se convierte en un placer totalmente necesario. La presencia de la Divinidad es fundamental para apaciguar el espíritu con su apetitoso manjar, “porque, ¿qué otra cosa, si no, es su misma presencia, la que nos pudiera causar esta dulzura en el alma?” (*Escala*, p. 224). Una dulzura que también se encuentra en la leche, inagotable fuente de energía que mana del Dios Amor (Lurker, 2018, s.v. *leche*; Sanmartín Bastida, 2017: 124-125): “A mí esto se me ha enseñado, y en la corte donde en deseo y voluntad está mi habitación, y adonde asiste mi Rey y Señor, esto se me enseña; y esta es la leche con que me han criado” (*Escala*, p. 168).

Lo interesante de la experiencia mística de la Venerable de Ágreda es que esta relación de amor es recíproca, en tanto Dios se puede convertir en bebedor del líquido que se encuentra en el recipiente de la mujer: “¿Por qué en vaso tan quebradizo y peligros y de sí tan insuficiente habéis puesto tal licor y joya?” (*Escala*, p. 124) La imagen del licor (representante de cualquier líquido), que no se puede consumir sin un recipiente, remite, de nuevo, a una imagen en la que alma y cuerpo están totalmente fusionados, si bien dentro del receptáculo se encuentra el ámbar licuado que representa el espíritu. Dios es, de este modo, dador y receptor, amante y amado, alimento y alimentado, de cuya voluntad depende la orante por completo.

Por lo que respecta al plano físico, las debilidades del cuerpo se dejan entrever cuando se interpreta lo natural como sobrenatural. María explica que es normal llorar desesperadamente por la muerte de un ser querido. Se busca consuelo en la oración y se encuentra, pues se consigue cierto grado de paz y de descanso que viene bien para el alma. Así, “en llorando o suspirando, se descansa. Que estos son los bocados que la bestia del cuerpo se toma; y aun, si no se corrige, podía dañar harto” (*Escala*, p.154). Su inquietud se encuentra en saber realmente si Dios está haciendo así mercedes a la persona o si le está causando algún tipo de perjuicio: “cuando las ocasiones corren a fuerza de trabajos, no hay júbilo ni alegría; y cuando, a fuerza de gozo, no hay lágrimas, aunque tal vez la mucha pasión de gozo las causa” (p. 154), puede encontrarse en un error. Llorar es la prueba de que la fémina está siendo agraciada. El llanto, el agua dulce que remite a lo más íntimo de la mujer, el manantial que visibiliza la vulnerabilidad del ser humano, se torna, en este caso, en prueba fehaciente del don de Dios.

Por otra parte, también se acentúa la fragilidad corporal cuando se ayuna. El alimento es tan importante para la vida, que la franciscana no aprueba un ayuno estricto:

Todo extremo es malo; y, en la materia de comer, muy peligroso. Yo confieso que el demonio me ha querido contristar, en este particular, con mis temores. Y con si es lícito o no dejar de comer, me atormentaba, porque lo amasaba bien el enemigo para hacerme temblar. Y no era pequeña tentación; pero no permitió el Señor hiciese presa en ella, porque me daba luz de lo mejor (*Escala*, p. 141).

María está de acuerdo con la abstinencia, pues sirve para “tratar el espíritu, para tener oración, para mortificar las pasiones”, de manera que no se coma nunca en exceso, pues “lo que sobre de lo que el cuerpo ha menester para sustentarse, obscurece las potencias, agrava el cuerpo y cabeza, y el peso de ellas las hace estar ofuscada, y las detiene de obrar, ni son alumbradas de luz divina y se hacen pesadas para el servicio de Dios” (p. 142). Sin embargo, esto no significa perder el equilibrio: “A mí se me hacía dificultoso, en este particular [del ayuno], en no exceder en más o en menos”, por tanto, bien cabe “graduar este orden, pues una persona puede conocer en sí con lo que se halla bien o mal” (p. 142), y no consumir ni de más, ni de menos.

Comprobamos, pues, cómo es imposible discernir el alma del cuerpo en una visión mística de la relación humana-Dios como esta, en la que no comer o comer demasiado afecta al espíritu de forma directa.

3.3. *El buen olor es virtuoso*

El olor es el sentido que menos aparece en la *Escala*, pese a que “para Dios, un olor agradable es el de su propio pueblo, este marcador de presencia, esta biografía que se escribe intensamente sin una sola palabra” (Mendoça, 2020: 119).

En efecto, en el caso de María de Jesús, el olor deja llevar a la mujer en un silencio absoluto que le permite acercarse plenamente a Dios (§3.4). Al explicar la fase purgativa de la experiencia mística, la concepcionista convierte el perfume en algo que se puede tocar, pues la fusión de potencias es tal durante la divina unión que no se llega a distinguir con claridad cuál es el origen de cada percepción:

Paréceme que es como los buenos olores, que juntados al almizcle de algalia, estoraque y ámbar, todos juntos causan un suavísimo olor [sinestesia]; pero, si viene un olor malo, es tan subido y poco humilde por ser malo, que quita la suavidad de los otros. Así acontece aquí [fase purgativa]: Todas las virtudes causan un suavísimo olor [sinestesia] para Dios. Viene un deseo de hacer alguna penitencia exterior, con apariencia buena de hacer algo por Dios. Y, si ese deseo no viene de Su Majestad, sino que nace de amor propio [...] hace el efecto que el mal olor: destierra las virtudes, en particular la humildad (M^a Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 136).

El buen olor, representante de la virtud, contribuye a seguir la relación espiritual con Dios (“Viene un deseo de hacer alguna penitencia exterior, con apariencia buena de hacer algo por Dios”), mientras que el mal olor, representante del vicio, acaba con ella (“destierra las virtudes, en particular la humildad”).

La experiencia mística rompe, como vemos, el dualismo cuerpo-alma en este caso concreto, como en otros, porque no es capaz de distinguir el sentido del olor del resto de los sentidos que entran en funcionamiento durante las fases en que la mujer accede a Dios con todo su ser y, a la vez, se deja imbuir por él por completo.

3.4. *El Señor habla al corazón*

Cuando el sentido del oído entra en juego, resulta que “la escucha no se hace solo con el oído externo, sino con el sentido del corazón” (Mendoza, 2020: 181), por lo cual es un espacio, al que, pase lo que pase, acaba siempre llegando Dios, que es Amor. De hecho, la escucha “es el espacio donde Jesús puede actuar, curándonos de nuestro miedo. Hay una escucha sin la cual no logramos vivir, y esa es la verdadera escucha” (Mendoza, 2020: 187). Aquí se encuentra la experiencia mística de Hildegarda de Bingen, para quien el oído es el mediador, junto con la vista, de la sabiduría de Dios, en el fenómeno que Rabassó (2013: 110) llama “audición intelectual”.

Sin embargo, en una primera fase, en María de Jesús el oído se presenta como el sentido del que más fácilmente puede valerse el mal para manipular a la persona, puesto que en la mayoría de los ejemplos registrados es un sentido que alude al demonio:

En esta aflicción [de graves enfermedades y flaquezas], me decía el demonio:

–¿Qué has de hacer tan impedida? Dios te deja, las criaturas también, y tú, ¿te quieres ahora atormentar? Deja la oración y alíviate algo.

Todo lo acomodaba, de manera que afligía hartos.

En el espíritu me atormentaba con estos y otros trabajos dignos de silencio [...] (María de Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 198).

En este caso, el diablo la anima a parar de orar y a hacer otras cosas que no se atrevería ni a decir (“dignos de silencio”). En otras ocasiones, le hace creer que toda su vida es una gran mentira:

El demonio se valía de todo esto y me traía terribles y espantosas visiones, y un habla que siempre, cuando estaba así afligida, *sonaba en mis oídos*, que me decía:

–¡Oh, desdichada alma, camino vas de perdición! Todo esto que tienes es engaño e imaginación. No hay remedio para ti. [...] En el más desdichado estado estás que hay en la vida. Estos son los golpes y llamamientos de la conciencia; y resistes a ellos y a la voz de tu Ángel de la Guarda.

De modo estaba, pues, que venía a dudar si eran avisos estos de estar en mal estado. Y esta duda me tenía como muerta.

Si iba a solas, decía:

–Ahora se te tragará la tierra –y otras cosas así.

Y el interior estaba tan oscuro, cuanto todo aquello parecía verdadero (*Escala*, p. 236-237).

El oído se convierte, así, en un sentido de gran vulnerabilidad, pues, estando en una fase tan delicada de la experiencia mística, no le resulta difícil al ángel caído hacerse pasar por un ángel de luz, como le ocurre igualmente a santa Teresa (Pérez-Gironda, 2024).

En este contexto de lucha entre el bien y el mal es donde, tal vez, quepa interpretar la crítica que expone a continuación sor María, en boca de Dios, al referirse a la hipocresía de los comportamientos supuestamente religiosos (exterioridades) que dejan el interior del espíritu totalmente olvidado. Quizá dicha crítica se deba a lo fácil que es escuchar al demonio en lugar de a Dios para actuar externamente de una forma aparentemente piadosa que luego no tiene correlación en la vida del yo.

Lo que el Señor me dijo es:

–Bien es que me pidas por ese género de almas, y *que por ellas se haga oración*. Porque, aunque yo tengo muchos santos, la malicia llega a ser tan sobrada en estos tiempos que, por obras más con ella, publican algunas almas exterioridades; y sólo en el exterior se quedan, teniendo el interior perdido, como si lo hombres que lo ven, las hubiesen de juzgar. Pues no ha de ser sino Yo, que hasta los últimos pensamientos y con la intención que se tienen, conozco (*Escala*, pp. 157-158).

En todo caso, la verdadera escucha exige silencio absoluto y oración, porque en ellos es donde se encuentra Dios. Gracias a las mismas palabras del Señor, la franciscana aprende que el silencio absoluto, difícil de alcanzar (porque nos obliga a estar con nosotros mismos) y arriesgado (porque a través de él puede penetrar el mal en nuestra alma), es el camino por el que discurre Jesús, que es Dios, para avanzar hacia el interior de nuestra alma:

Aquí [tercera grada, oración de recogimiento] no dejan de obrar o trabajar las potencias, aunque hay intervalos; y alguna vez oye el alma al Señor que habla al corazón. Pero este callar no ha de ser más que mientras la voluntad está amando;

que si está ociosa, lo será el que allí se gastare (M^a Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 219; idea similar en la p. 225).

En efecto, tras el silencio y la insistencia en el rezo, el Señor gana la batalla, al llegar al corazón de la orante. Este hecho convierte la debilidad vista del sentido de la escucha (por la que puede entrar el demonio) en una incuestionable fortaleza (por la que solo puede entrar Jesucristo). Es como si, al final, triunfase la consideración positiva del sentido auditivo que ya supo ver la medieval Hildegarda de Bingen (Rabassó, 2013: §III) sobre los miedos y debilidades de dicho sentido de los que igualmente advierten tanto la renacentista Teresa de Jesús (Fernández Martín, 2020: §3.2) como nuestra barroca Venerable.

En todo caso, en estos textos femeninos la noción de lo físico está tan incrustada en la experiencia espiritual de lo Absoluto, que la mujer llega a considerarse testigo de un diálogo insólito entre su alma y su corazón, cuyo protagonista es únicamente Dios. La disparidad de potencias, entonces, confirma nuevamente la ruptura del dualismo cuerpo-alma, pues se hace absolutamente imposible saber cuáles son los límites entre el yo interior y el yo exterior y, en consecuencia, cuáles son los límites entre la persona y el Supremo Bien.

3.5. La luz que permite ver

“El principio de nuestra liberación acontece porque Dios ve. Dios ve y esa mirada representa para nosotros la posibilidad de vida, de relación, de alianza” (Mendoza, 2020: 219). Por este motivo, en la *Escala* el sentido de la vista es tanto el más frecuente como el primero en aparecer, tal vez por ser el sentido más importante del ser humano desde el origen de los tiempos.

En efecto, al inicio del primer capítulo, María lo emplea para explicar la imagen que le inspira el proceso escriturario: “Yo estaba al pie de esta escala *mirando* estos misterios; y, con la voluntad y deseos, allá arriba. Deseaba mucho subir a lo último, pero me detenían, mostrándome que, para llegar, había de trabajar mucho (Hch 14,22)” (*Escala*, p. 120). El hecho de contemplar una visión en la que se le muestra la escala como camino de ascenso a los cielos es fundamental para comprender el papel de la vista en su experiencia mística.

Igualmente, lo es también el concepto de *visión*, sobre cuya tipología diserta al inicio del décimo capítulo, nuevamente influida, quizá, por la voz de santa Teresa de Jesús (*Moradas* 6M 8,2-5; 9,1; *Vida* 25,2, 27,6)[†]:

[†] No acabamos de ver una correlación exacta entre esta clasificación de la concepcionista y los tres sentidos de *uisio* que se defienden en los textos de Hildegarda (Rabassó, 2013: 111). Quizá podría ser equivalente la primera acepción de María al sentido de facultad visionaria de Hildegarda, como don divino; y la segunda visión de la monja soriana al contenido de la experiencia resultante

Dos maneras hay de visiones imaginarias: unas, que Dios da al alma. Estas son las perfectas, porque, si Dios las da, claro es que son buenas. [...] Otras hay que no son seguras, ni perfectas; y estas, las que la misma alma forma en su imaginativa. Y, si se persuadiese a que son visiones sobrenaturales, se podrían seguir grandes daños y yerros; y no tener remedio, si Dios por otra parte no lo ordena.

Por lo que digo no tiene remedio, es porque, como la imaginación no tiene límite, no lo tiene el forjar en ella muchas cosas (*Escala*, p. 161).

La imaginación puede ser víctima del demonio, igual que lo es el oído (§3.4). Por eso es tan importante tener presente la luz de Dios como única guía para saber si se está obrando de la forma correcta, “pues sin esta luz las demás mercedes corren mucho peligro” (*Escala*, p. 124). Con fe y una confianza ciega en el Máximo Bien se alcanza la paz interior necesaria para comprender todo lo que sucede a su alrededor: “Algunas veces, en medio de estas tinieblas, alumbraba el Señor con luz, de modo que todo quedaba claro. ¡Qué consuelos tan particulares recibía! Fiel es el Señor: no podré significar lo mucho que conmigo lo fue. Sea alabado su Majestad” (*Escala*, p. 227).

El mismo Bien Supremo le llega a indicar que no pierda el tiempo con cuestiones que no aclaran su alma, sino que la ensucian, que le impiden ver la realidad. Agustinianamente, solo de él puede provenir la iluminación con la que comprenda el mundo: “No turbes tu interior con tales tinieblas. La luz divina es la que ha de alumbrar a tu alma” (*Escala*, p. 124) y es la que, de facto, lo hace, una vez ella se lo permite: “Entre los trabajos que el Señor me dio, no fue el menor unos ímpetus de espíritu, que su Majestad me comunicó por medio de la luz divina” (*Escala*, p. 228; similar en p. 235). La luz se convierte así en un instrumento de comunicación entre el Absoluto y la orante, pues es a través de ella como esta consigue comprender qué espera Dios de la mujer.

Asimismo, la religiosa necesita ver esa luz para asegurarse de que está siguiendo el camino adecuado que se resume en dejarse llevar por la voluntad del Señor:

Decíame el Señor que le ayudase a llevar la cruz [unos problemas que tuvo con las primeras fundadoras de Burgos]. Y a las que me la daban, las estimase; que era razón estimar a quien da tanto bien, como la cruz de Dios. Que las amase de todo corazón; y les pagase con ese amor el beneficio; y que así todo se aquietaría. Que fuese extremada en la paciencia; y dejase al demonio y sus malos consejos. Que mirase siempre a su divina Majestad; que, *teniéndole delante de los ojos*, todo se me facilitaría (*Escala*, p. 227).

de la visión de la religiosa alemana. Sin embargo, esta comparación merecería sin duda un estudio aparte con mucha mayor profundidad.

Ver no puede entenderse literalmente. La metaforización del verbo implica asumirlo como obediencia a la propuesta de vida planteada por Dios. Una propuesta que, en general, se basa en el mensaje de amor de Jesús (Jn 13,34-35; Mt 22,36-40) y, en este caso particular, en la idea de que no hay mérito alguno en amar a quien nos ama, sino en amar a quien no nos ama (Lc 6,32-35).

Por otra parte, el temor a equivocarse proviene de la libertad natural al ser humano que, como es habitual en la teología espiritual (Illanes, 2007: 444-448) y en cierta filosofía de la religión (Murray y Rea, 2017: 54-63), se considera el origen de todo mal:

Caminar por amor propio, luego por ostentación, después por mala vida llena de vanidad. Y, para quien quiere esto, el cumplirse es bajar con descanso, porque se cumple su querer y propia voluntad. ¡Oh desdichado querer! ¡Que, en el despeñarse un alma, haya libertad! Cómo falta aquí luz, ¡qué a ciegas anda la tal alma! Pues va encontrándose y maltratándose en esos yerros, y no siente sus daños (*Escala*, p. 130).

Estar en tinieblas equivale a estar ciego, a no ver. La luz ilumina a la persona porque le proporciona un bienestar a su alma a través del significado que da a su vida. Y, precisamente por esto, llegar a ver la propia alma es quizá presenciar el acto de la más sublime belleza, porque se alcanza a comprender el ingente esfuerzo realizado por Dios, al entregar a su hijo, en cuerpo y alma, para la salvación:

La hermosura de un alma como es en sí es imposible darla a entender, por todo lo que en esta vida se llama hermoso, y lo que deleita la vista [...]. Lo que a mí me hace más estimarla es que Dios la amó tanto, que dio a su Unigénito Hijo para remediarla y repararla; y la ama tiernamente (M^a Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 206).

En la Madre de Ágreda, comprender el sacrificio realizado por Jesucristo equivale a ver su luz, a aprehender que su amor salva las almas. Le es posible contemplar la hermosura de su espíritu, porque ha captado a la perfección el sentido soteriológico del cristianismo, lo que en la práctica implica que la experiencia mística tiene consecuencias epistemológicas comprensibles desde la destrucción del dualismo cuerpo-alma.

4. DIOS, SENTIDOS Y MÍSTICA FEMENINA CRISTIANA

Dado que, desde la experiencia mística femenina, la existencia de Dios no parece cuestionable, al menos, en virtud de los argumentos de credulidad y testimonio (Clack y Clack, 2019: 53-61), cabe entonces preguntarse si lo que experimenta María de Jesús de Ágreda y, por extensión experiencial, otras místicas

(Underhill, 1911/2017; Rabassó, 2013; De Pablo Maroto, 2021; Fernández Martín, 2020, 2021a), equivale a Dios.

Para poder responder conviene primero proponer una definición de *Dios* que nos permita efectuar una comparación entre la experiencia de María de Jesús y ese concepto. Si seguimos el modelo del prototipo de la lingüística cognitiva (Croft y Cruse, 2008: 111-116), esta definición, compuesta por rasgos que lo describen, actuará como un modelo ideal perfecto de la categoría *Dios*, que es el individuo más comúnmente asociado a dicha categoría, lo que implicará un reconocimiento tácito de la gradualidad configurada por los miembros de una misma categoría con respecto al centro. Como consecuencia, cualquier posible concepto que aspire a ser considerado *Dios* deberá ser comparado con el prototipo, según el principio de contrastación, para comprobar en qué grado se acerca al ideal: cuantos más rasgos tengan los dos en común (el modelo prototípico y el ejemplar específico que se quiera contrastar con él), más se acercará al centro de la categoría, es decir, al concepto perfecto.

Para determinar los rasgos del concepto *Dios*, bien podemos asumir cinco características que parecen atribuírsele con relativa frecuencia en la historia de la filosofía de la religión (Murray y Rea, 2017: 21-109; Clack y Clack, 2019: 67-86): bondad, eternidad, omnipotencia/poder, independencia y omnisciencia/conocimiento. El siguiente paso es determinar en qué modo se da cada uno de ellos en la *Escala para subir a la perfección* de sor María de Jesús de Ágreda.

En primer lugar, la bondad de Dios hace alusión a una moralidad insuperable (Murray y Rea, 2017: 54-55), como la que demuestra Cristo (quien, en virtud del dogma de la santa Trinidad, equivale a Dios), al tocar a todas las personas, sin clasificarlas, sin juzgarlas, sin excluirlas (Lc 5,12-15). Cuando ese tacto salvador se percibe desde el otro lado (§3.1), es decir, del lado puramente humano como es el de sor María de Jesús, se torna en el don de una gracia que permite comprender que Dios es misericordioso y que lo único que desea de la *totalidad* de la persona es su amor (*Escala*, p. 196).

Naturalmente, también sucede al revés. Como todo acto recíproco, Dios siente el tacto de nuestra fe como cuando su Hijo percibió la fuerza de la gracia de la hemorroica que tocó su manto, la cual se curó de su enfermedad inmediatamente, solo porque creía en la palabra del Maestro (Lc 8,43-48). “El tacto es [...] puntual y conciso, pero su duración en nosotros es a menudo incalculable” (Mendoza, 2020: 75).

En efecto, las consecuencias del tacto de la fe pueden mantenerse tanto en el tiempo como el amor de Dios hacia los seres humanos. Un amor que, en segundo lugar, es eterno en Él, entendiendo la eternidad como la cualidad por la que un ser posee una vida sin principio ni fin, es decir, una vida de duración infinita que, además, es temporalmente simultánea, no secuencial (Murray y Rea, 2017: 76-77). La eternidad, pues, se siente en el sabor interminable de

Dios, en el anhelo de su bocado que nunca sacia a la experimentante (§3.2). El hambre de eternidad que padece el ser humano aspira a la trascendencia en su unión con la Providencia. De este modo es como lo mundano se transforma en divino, igual que Jesús llama a la mesa a los socialmente excluidos para acercarlos, a través de su misericordia, a lo infinito del Padre (Lc 5,27-32): “al comer con los pecadores, Jesús encarnaba el reino que estaba proclamando” (Mendoza, 2020: 118). En consecuencia, el posible dualismo cuerpo-alma que impregnaba el judaísmo precristiano queda anulado desde el mismo momento en que Jesús fusiona ambos planos de la realidad, el literal y el metafórico, a través de la compartición del alimento, que no deja de ser un símbolo de su propio sacrificio pascual. Al reino del Dios eterno, que no está en este mundo, se accede a través de las acciones realizadas aquí, por tanto, la distinción entre lo material y lo espiritual carece de sentido (Fernández Martín, 2020).

De la misma manera, en tercer lugar, el olor demuestra, desde la experiencia mística, la omnipotencia de Dios, entendida como la habilidad de hacer todo lo lógicamente posible (Murray y Rea, 2017: 38-44; Clack y Clack, 2019: 84-87). El motivo tal vez se encuentre en que el olfato, junto con el oído, es el único sentido que la persona no controla en absoluto y, desde esta perspectiva, está por completo dado a Dios: no se puede evitar acceder de pronto a un mal olor o a un ruido desagradable en la misma medida en que se puede elegir no probar bocado, no tocar o no ver, por ejemplo. Tal semejanza parece producirse entre ambos sentidos, que Mendoza (2020: 159) llega a defender que “el olfato es una especie de escucha” que presta atención a “la fe que se expresa con intensidad sin necesidad de ser nombrada”. No es casualidad, entonces, que los vicios causados por el demonio aparezcan citados, en la Madre María de Jesús, precisamente al relacionarse con ambos sentidos: tanto el del olfato (§3.3) como el del oído (§3.4). Son estos dos, quizá, los sentidos que más fácilmente permiten el acceso del mal a la persona, porque son, como decimos, los que esta menos puede controlar.

En el caso del oído, en cuarto lugar, el atributo divino que parece plasmar nuestra escritora es el de la omnisciencia, esto es, la cualidad de saberlo todo (Clack y Clack, 2019: 78-83), en el plano físico. Metafísicamente, la escucha se convierte en el sentido que más se asemeja a un campo de batalla entre el bien y el mal, donde solo triunfa el bien si se purga de todo ruido el mensaje de Dios. El silencio que defiende la Venerable (§3.4) es necesario para acceder a la paz del Absoluto, pues la escucha es “un obrar paciente e incesante en la asimilación del misterio” (Mendoza, 2020: 196). Dado que el Señor lo sabe todo, no necesita hablar de más; expele las palabras justas cuando lo considera necesario. En consecuencia, atender al silencio para vislumbrar su voluntad se acaba convirtiendo en “un ejercicio de resistencia” (Mendoza, 2020: 197) al demonio, ser charlatán, hablador y lenguaraz.

Por último, la luz que capta el sentido de la vista y que, en consecuencia, es la prueba de que este conecta también con Dios, parece encarnar el atributo de la independencia o autonomía divina, la capacidad de autofundamentarse y de ser la causa de la propia existencia (Murray y Rea, 2017: 34-38): “Jesús es el protagonista, es suya la iniciativa, aunque el motivo sea nuestra ceguera, nuestra dificultad para vivir o interpretar este instante” (Mendoza, 2020: 224). La dificultad se encuentra, entonces, en aprender a distinguir cuándo las visiones tienen su razón de ser en sí mismas y son divinas o cuándo las genera otro ente y pueden provenir de la imaginación de la orante o del demonio (§3.5).

De hecho, toda la obra es una metáfora gráfica del mismo Jesucristo, tal y como ella anuncia al principio del tratado, pues esta es la función de las distintas gradas que la componen: alcanzar la perfección que es Dios. La alusión a la escalera de Jacob (Gn 28,11-19; Jn 1,51) parece evidente, igual que lo es la referencia a la escala como vínculo entre cuerpo y alma y entre cielo y tierra (Chevalier y Gheerbrant, 1995, s.v. *escala*). La imagen de la escala también representa las vías que constituyen la experiencia mística del citado Pseudo-Dionisio (purgativa > iluminativa > unitiva), perfectamente representada por la *subida* al Monte Carmelo de san Juan de la Cruz; y, como decimos, al mismo Jesucristo (Jn 14,6), intermediario entre Dios y los mortales.

Vemos, pues, cómo los cinco atributos seleccionados de entre todos los posibles (perfección, trascendencia, providencia, inmanencia, etc.) pueden manifestarse en los sentidos humanos durante la experiencia mística. Desde esta perspectiva, la experiencia religiosa se convierte en una manera de comprender a Dios en toda su infinitud, más allá de la posibilidad de definirlo lingüísticamente. Al fin y al cabo, “Dios habla el lenguaje de cada uno de nosotros para establecer una alianza sin precedentes en cada corazón” (Mendoza, 2020: 84). Y, dado que nosotros somos fundamentalmente cuerpo, Dios “viene a nuestro encuentro a través de lo más cotidiano, lo más banal y cercano a los portales: los cinco sentidos” (Mendoza, 2020: 71). La Madre María de Jesús lo sabe perfectamente, pues emplea términos claramente físicos para describir las sensaciones interiores que le causan el contacto espiritual con Dios: “El cuerpo se aligera [como si fuera el alma], y esto es más o menos cuanto más o menos fuere la fuerza del espíritu: la causa de aligerarse es el fervor grande e ímpetu” (*Escala*, p. 231). Y esto es así, claro está, porque “no existen los sentidos espirituales, por un lado, opuestos a los sentidos naturales, por otro” (Mendoza, 2020: 70). La persona es una, cuerpo y alma, única e indisoluble hasta el final de sus días. Solo cuando este tiene lugar deja de ser una persona y pasa a ser un cadáver, en lo físico, y un alma, en lo espiritual. Solo cuando el ser humano deja de estar vivo y, por tanto, cesa de ser humano es cuando el dualismo se convierte en realidad (Gómez Bueno, 2023).

Retornemos ahora al núcleo prototípico del término *Dios*. Para abarcarlo, bien se puede proponer una correlación entre los atributos defendidos desde la

historia de la filosofía de la religión, inseparable de la teología, los cinco sentidos estudiados por la mística del instante de Mendoça (2020) y la experiencia mística de María de Jesús de Ágreda de la *Escala* (v. tabla). La propuesta del teólogo portugués, en consecuencia, actúa como bisagra entre las ciencias más normativistas y la experiencia femenina del Dios vivo.

Filosofía de la religión y teología (Murray y Rea, 2017; Clack y Clack, 2019)	Mística del instante (Mendoça, 2020)	Experiencia mística femenina descrita en la <i>Escala para subir a la perfección</i> de María de Jesús de Ágreda
Bondad	Tacto	Un fuego suavísimo
Eternidad	Sabor	Alimento para el alma
Omnipotencia/poder	Olfato	Conjunto de virtudes
Omnisciencia/conocimiento	Oído	Amor silencioso
Independencia	Vista	Visión luminosa

Asumimos, pues, que para la filosofía de la religión es aceptable el empleo de estos cinco rasgos para definir el concepto de Dios construido sobre todo desde el judeocristianismo. Igualmente, entendemos que la mística del instante de Mendoça (2020) permite reducir su configuración del concepto *Dios* a los cinco sentidos en que los cuerpos lo viven. Finalmente, consideramos también que los sintagmas nominales expuestos como esencia de la mística del instante de María de Jesús de Ágreda son determinantes para definir a Dios.

Queda, entonces, por justificar el doble paso de la teología a la mística del instante y de esta a la mística concreta de la Venerable. El segundo paso, el de la mística del instante a la experiencia mística femenina estudiada, parece haberse ya explicado (§3). El primer paso puede comprenderse desde la completa ruptura del dualismo cuerpo-alma, es decir, tomando como núcleo de la filosofía de la religión a la mística del instante, que “pide que nos tomemos (más) en serio nuestra humanidad en tanto que narrativa de Dios que vive en este mundo” (Mendoça, 2020: 47-48).

En efecto, en el Señor se palpa la bondad, se puede *tocar* su moralidad cuando está presente y, a la vez, puede sentirse rozado con las plegarias (Mt 8,1-4). El Absoluto sabe a eternidad, su infinitud se *cata* en cada bocado que le da la persona, quien a su vez se siente alimento de su superioridad (Jn 14,6). El Máximo Bien *huele* a poder, pues la omnipotencia de la fe en él puede hacerle mover montañas (Lc 18,25; Jn 14,6-11). Como ser omnisciente que es, el Ser Supremo oye los anhelos de la persona incluso antes de que esta se los haga llegar, a la vez que le susurra a ella sus más preciados secretos al oído (Mt 6,8;

1 Jn 5,14). El Innombrable *ve* a la vez que es visto, causando imágenes de sí mismo que solo pueden percibirse bajo su independiente y autónoma voluntad (Col 1,15).

Nótese, finalmente, que se ha tomado como referencia una lista de atributos construida a lo largo de siglos de una historia de la filosofía de la religión que, creada a su vez sobre la teología, se ha caracterizado por un afán prescriptivista que no busca describir, sino guiar la conducta religiosa (Rodríguez Panizo, 1995: 236; Rodríguez García, 2020: 270). Por el contrario, la experiencia mística, entendida sobre todo desde la fenomenología (Martín Velasco, 2006; Pikaza, 1999) implícita en Mendoça (2020), se permite sentir a Dios sin trabas, puesto que incluye en la experiencia a la integridad de la persona, de manera que se puede llegar a describir en términos físicos y no solo espirituales, en términos materiales y no solo ideales (Illanes, 2011), como han hecho Hildegarda de Bingen y Teresa de Jesús, entre otras, antes que nuestra franciscana concepcionista (De Pablo Maroto, 2001; Rabassó, 2013; Fernández Martín, 2020; Gómez Bueno, 2023). En sor María de Jesús de Ágreda, Dios es olor, es vista, es sabor, es tacto y es oído. Y en el cristianismo, Dios es cuerpo, Dios es el cuerpo de Jesús, su Unigénito, la segunda persona de la Trinidad, entregado por todos nosotros para nuestra salvación. Dios es, pues, Amor.

5. CONCLUSIONES

El objetivo del trabajo, demostrar que la experiencia mística femenina cristiana es útil para aprehender el concepto de Dios, parece haberse alcanzado mediante el empleo de un concepto de Dios definido a partir de rasgos validados por la historia de la filosofía de la religión y de los numerosos autores que la han configurado a lo largo de los siglos. Las palabras que ellos emplean para intentar describir lo Absoluto tienen una traducción específica en el lenguaje de la experiencia mística, especialmente en el de la *Escala para subir a la perfección* de María de Jesús de Ágreda, que es el tratado que se ha estudiado aquí. Esta mujer no puede pensar a Dios y vivirlo de forma separada; no puede concebirlo por un lado intelectualmente y experimentarlo físicamente por otro: su experiencia es su concepción de Dios; su idea de Dios es Dios en su cuerpo. La experiencia mística de la Venerable fusiona la aprehensión intelectual de la Providencia con su vivencia física, por medio de los sentidos que actúan como bisagra: bondad-fuego suavísimo (tacto), eternidad-alimento para el alma (sabor), omnipotencia/poder-conjunto de virtudes (olfato), omnisciencia/conocimiento-amor silencioso (oído) e independencia-visión luminosa (vista).

Naturalmente, el concepto propuesto no pasa de ser una sugerencia metodológica para abrir la definición de algo tan complejo como *Dios* a las personas expertas que lo viven en sus carnes día a día a lo largo de la historia. Ya se ha aludido al desplazamiento epistemológico que la mayoría de las mujeres ha

sufrido en la construcción del canon filosófico y teológico, por lo que lo primero que, tal vez, habría que hacer sería ampliar este estudio a otras místicas cuyas vivencias de lo Divino tendrían también mucho que aportar a la filosofía de la religión (y a la teología).

Si se rompe el dualismo cuerpo-alma, la experiencia mística supera los problemas que se les puede plantear a los argumentos de testimonio y de credulidad esgrimidos habitualmente para (no) defender la existencia de Dios, pues desde la perspectiva fenomenológica del estudio del discurso religioso femenino cuestionarla es irrelevante: ellas lo ven plasmado en sus carnes, por tanto, lo que cabe preguntarse filosóficamente es hasta qué punto encaja esta vivencia en la totalidad del concepto. En otros términos, la refutación de los argumentos de testimonio y de credulidad que se emplean para considerar loca o histérica a la persona que vive en sus carnes al Ser Supremo no tiene cabida desde una comprensión estrictamente individual de la experiencia, pues, por muy humana que sea la unidad psíquica que nos caracteriza, las vivencias y las biografías las generan los tiempos y los espacios en que cada cual vive. La forma de comprender al Señor no tiene por qué ser diferente, entonces, a todas las demás experiencias que, absorbidas por el cuerpo, nos acaban impregnando el alma. Una vez se acepta que Dios nos ha hecho de cuerpo y alma y que esto no tiene implicaciones negativas, si entonces se efectuasen más comparaciones similares a la realizada aquí, tal vez se llegara a la conclusión de que el concepto de Dios que ellas padecen por su experiencia es muy similar al concepto de Dios que otros han alcanzado por sus razonamientos.

Un gran motivo para pensar así se encuentra en que no hemos hallado ni progresión ni distribución entre gradas y sentidos en la *Escala*. Los cinco sentidos se muestran dispersos por toda la obra, en una cantidad diferente cada vez, porque todos conforman la experiencia mística del instante, única, repetida, iterativa, tal y como es vivida por María de Jesús de Ágreda. El orden de su tratado es teológico, pues comienza por la oración contemplativa y termina con la unión espiritual; pero la exposición de los sentidos que en él hace es totalmente mística. Dada la dificultad de defender un dualismo cuerpo-alma de forma radical en la experiencia religiosa, entonces, no cabe comprender tampoco una contradicción entre la experiencia mística y el conocimiento teológico, pues Dios es, como venimos diciendo, el todo.

Finalmente, cabe hacer una última apreciación de corte lingüístico, que afecta a la esencia de la idea de Dios esbozada. El modelo del prototipo utilizado para poder aportar los rasgos característicos de Dios permite vislumbrar la posibilidad de que no haya ningún miembro de la categoría conceptual estudiada que cumpla con todos los requisitos del prototipo, por lo que en ese caso este sería una idealización representada por el conjunto de todos los rasgos, y el núcleo del colectivo estaría representado por el miembro que más rasgos prototípicos tenga. En otras palabras, del hecho de que el conjunto de rasgos

propuestos desde la experiencia mística no encaje a la perfección con el conjunto de atributos defendidos desde la filosofía de la religión no tiene por qué derivarse la absoluta negación de los rasgos propuestos para definir a Dios desde María de Jesús de Ágreda; simplemente puede suponer que el Dios concebido por esta mujer no equivale en su total plenitud semántica al Dios descrito por la teología o la filosofía de la religión. Por este motivo, cabe defender que se podría operar de manera inversa a como se ha realizado aquí, esto es, comprobando hasta qué punto la lista de rasgos creada desde la filosofía de la religión y desde la teología, y utilizada aquí como prototipo conceptual del término *Dios*, encaja con un prototipo conceptual del término *Dios* diseñado, como hemos intentado hacer, desde la experiencia mística femenina cristiana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuente principal

DE JESÚS DE ÁGREDA, M^a (2012). *Escala para subir a la perfección* (ed. Manuel Peña García), [s.e.], Ágreda.

Otras fuentes

ALMEIDA CABREJAS, B., “Mujeres que escriben y sistema(s) gráfico(s) en el siglo XVI: acercamiento desde un corpus de cartas”. En: Almeida Cabrejas, B., Díaz Moreno, R. y Fernández López, M^a C. (Eds.). «*Cansada tendré a vuestra excelencia con tan larga carta*». *Estudios sobre aprendizaje y práctica de la escritura por mujeres en el ámbito hispánico (1500-1900)*, Lugo: Axac, 2017, 9-53.

ARENDT, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

CLACK, B. y CLACK, B. R., *The Philosophy of Religion. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity, 2019.

CROFT, W. y CRUSE, D. A., *Lingüística Cognitiva*, Madrid: Akal, 2008.

CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A., *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1995.

DE PABLO MAROTO, D., “Mística femenina y experiencia de Dios en la Edad Media”. *Revista de espiritualidad*, 241, 2001, 529-576

DÍEZ DE VELASCO, F., *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Madrid: Akal, 2005.

DÍEZ GARCÍA, J., “La Dama de Azul –Sor María de Jesús de Ágreda–. Un precedente inmaculista del siglo XVII”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, Vol. 98, N^o. 168, 2019, 275-292.

ESCORIHUELA ESTRADA, V., “La feminidad en el perfil intelectual y perfil espiritual de Sor María de Jesús de Ágreda”. En: Martino Alba, P.; Vega Cernuda, M. A.; y Fuentes, J. A. (coords.), *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción*. Madrid: OMMPRESS/MHISTRAD, 2019, pp. 33-50.

- FERNÁNDEZ MARTÍN, P. (2020), "Conocimiento, poder y religión: hacia una consideración de la mística teresiana como discurso filosófico". *Investigaciones Feministas*, 11(1), 155-165. <https://doi.org/10.5209/infe.65806>
- _____, "Epistemología, literatura y género: sobre un poema de M^a de San José Salazar". *Claridades. Revista De Filosofía*, 13(2), 2021a, 119-16. <https://doi.org/10.24310/CIGÓMaridadescrf.v13i2.9621>
- _____, "La función ético-política de la autobiografía femenina renacentista: el caso del *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús". *Araucaria*, 2021b, 23(46). <https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.32>
- _____, *Mística, cristianismo y fenomenología. El discurso religioso femenino en la Edad Moderna hispánica*, 2024, Ultreia. <https://ultreia.ucv.es/index.php/ultreia/catalog/book/10>
- FERRÚS ANTÓN, N., *La monja de Ágreda. Historia y leyenda de la dama azul en Norteamérica*. PUV, 2006.
- GÓMEZ BUENO, N., *Las experiencias del sufrimiento en la mística cristiana femenina. Teresa de Ávila, Gema Galgani, Marthe Robin y Simone Weil*. Madrid: PPC, 2023.
- GÓMEZ GUILLÉN, G., Teresa de Jesús: entre obediencia y transgresión. En Bara Bancel, S. (Ed.), *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, Navarra: Verbo Divino, 2016, 119-138.
- ILLANES, J. L., *Tratado de Teología Espiritual*. Pamplona: EUNSA, 2011.
- INO GÉS SANZ, C., *Beguinas. Memoria herida*. Madrid: PPC, 2021.
- DE JESÚS, T., *Obras completas*. 6^a ed. (Dir. Alberto Barrientos). Burgos: Fonte/Espiritualidad, 2016.
- KÜNG, H., *La mujer en el cristianismo*. Madrid: Trotta, 2002.
- LIBERA, A., *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos, 2000.
- LÓPEZ PARDINA, T., "El cuerpo de las mujeres como locus de opresión/represión". *Investigaciones Feministas*, 6, 2015, 60-68. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51379
- LÓPEZ SÁENZ, M^a C., *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2016.
- LURKER, M., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Barcelona: Herder, 2018.
- MARÍN SERRANO, E., "Sobre la educación de las mujeres: el pensamiento feminista pre-ilustrado de sor Juana Inés de la Cruz en relación con Mary Wollstonecraft", *Investigaciones Feministas*, 12(2), 2021, 473-482. <https://doi.org/10.5209/infe.71977>
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta, 2006.
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2009.
- MORTE ACÍN, A., *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2010.
- MURRAY, M. J.; y REA, M., *Introducción a la filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2017.
- ONATE Y ZUBÍA, T., *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Madrid: Dykinson, 2003.

- PEÑA GARCÍA, M., “Introducción y estudio preliminar propedéutico”. En: M^a Jesús de Ágreda: *Escala para subir a la perfección*. Ágreda, 2012, 1-110.
- PÉREZ-GIRONDA, R., “«Quiso el Señor que entendiese cómo era el demonio». El ángel de luz que tienta a santa Teresa de Jesús”. En: E. Borrego Gutiérrez y C. Mata Induráin (coords.), *Teresa de Jesús y su legado: santidad y escritura: 400 años de su canonización*, 2024, 311-323.
- PIKAZA, X., *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. Madrid: Trotta, 1999.
- POSADA KUBISSA, L., “Las mujeres son cuerpo: reflexiones feministas”, *Investigaciones Feministas*, 6, 2015, 108-121. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51382
- RABASSÓ, G., “De la experiencia místico-cognoscitiva a la epistemología mística: Hildegarda de Bingen”. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, 17, 2013, 100-14. <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/274617>.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, S. E., “Hacia una filosofía fenomenológica de la religión”, *Investigaciones fenomenológicas*, 17, 2020, 239-272.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P. (1995). “La tensión estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, 227-236. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9595110227A>
- RUIZ CALDERÓN, J., *La entrega a lo divino. Esbozo de una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2019.
- SÁDABA, J., “Filosofía y religión en Wittgenstein”. En M. Fraijó (ed.): *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2010, 513-534.
- SÁNCHEZ MECA, D., *Teoría del conocimiento*. Madrid: Dykinson, 2012.
- SANMARTÍN BASTIDA, R., *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Londres: SPLASH, 2017.
- SCHAEFFLER, R., *Filosofía de la religión*. Salamanca: Sígueme, 2024.
- TOLENTINO MENDOÇA, J., *La mística del instante. El tiempo y la promesa*. Madrid: Verbo Divino, 2020.
- UNDERHILL, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid: Trotta, 1911/2017.
- VEGA CERNUDA, M. A., “Paradójica universalidad de María de Jesús de Ágreda”. En: Martino Alba, P.; Vega Cernuda, M. A.; y Fuentes, J. A. (coords.). *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción*. Madrid: OMPRESS/MHISTRAD, 2020, 15-32.
- VELASCO MAÍLLO, H. M., *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2007.
- VILLANUEVA LAVÍN, F., “‘Creedme vosotras y no os engañe nadie’”. En: Bara Bancel, S. (ed.), *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, Navarra: Verbo Divino, 2016, 139-176.